DIALÉCTICA DE LA SECULARIZACIÓN

SOBRE LA RAZÓN Y LA RELIGIÓN

JOSEPH RATZINGER
JÜRGEN HABERMAS

ENCUENTRO
BOLSILLO

Libros de bolsillo
72

Jürgen Habermas
Joseph Ratzinger

DIALÉCTICA DE LA SECULARIZACIÓN

Sobre la razón y la religión

Prólogo
Leonardo Rodríguez Duplá

ENCUENTRO

Título original
Dialektik der Säkularisierung
Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger
edited by Florian Schuller
© 2005, Libreria Editrice Vaticana
© 2006, 4ª edición, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau

© 2006
Ediciones Encuentro, S.A., Madrid

Traducción del texto de Jürgen Habermas
Isabel Blanco

Traducción del texto de Joseph Ratzinger
Pablo Largo
Raíces, identidd y misión. Editorial Ciudad Nueva

Diseño de la cubierta: 03, s.l. - www.03com.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Cedaceros, 3-2º - 28014 Madrid - Tel. 91 532 26 07
www.ediciones-encuentro.es

PRÓLOGO

Los dos textos recogidos en este librito proceden de un diálogo que tuvo lugar en la Academia Católica de Baviera la tarde del 19 de enero de 2004. Sus autores son el entonces cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y el filósofo Jürgen Habermas, conocido exponente del pensamiento laico de raíz ilustrada. El encuentro contó con la presencia de algunas figuras destacadas del panorama intelectual alemán, como el filósofo Robert Spaemann o el teólogo Johann Baptist Metz. También había sido invitado un reducido grupo de periodistas, lo que de hecho proporcionó al evento una amplia repercusión mediática. Cada uno de los dos interlocutores principales presentó una breve ponencia inicial en la que tomaba posición sobre un tema previamente acordado. Luego tuvo lugar un coloquio en el que también participaron los demás asistentes al acto. Por desgracia, no se ha facilitado una transcripción de esta segunda parte del diálogo, si bien contamos con algunos retazos suyos procedentes de las crónicas periodísticas.

El encuentro sorprendió a la opinión pública, y no sólo porque su celebración no hubiera sido anunciada previamente, sino sobre todo por el perfil personal de los interlocutores, a los que muchos consideraban antípodas intelectuales. ¿Qué tenían que decirse un teólogo dogmático y un filósofo ilustrado? ¿De qué podían hablar un prefecto romano y un pensador que tantas veces, valiéndose de una conocida expresión de Max Weber, se había declarado «carente de oído musical para la religión»? Para dar respuesta a estos interrogantes conviene que comencemos recordando algunos rasgos muy característicos de sus respectivas posiciones intelectuales.

* * *

Habermas es el más conocido valedor de lo que hoy se conoce como «ética del discurso», la cual hace del diálogo en condiciones de simetría la instancia autorizada de la que proceden las normas que han de regir la convivencia de los ciudadanos de una sociedad pluralista. De ese diálogo no puede ser excluido legítimamente ninguna persona afectada por la posible entrada en vigor de la norma cuya validez se discute. Tanto los ciudadanos creyentes de cualquier confesión como los que no profesan ninguna fe religiosa han de poder participar en ese diálogo en pie de igualdad.

Lo ideal sería que los ciudadanos no se contentasen con una democracia meramente formal,

sino que, resistiéndose a las fuertes tendencias individualistas y despolitizadoras que hoy se registran, participaran activamente en la configuración de una razón pública ilustrada. No debe olvidarse que ser ciudadano comporta ser colegislador, y por tanto participar en la constante tarea de interpretar el sentido de la constitución del Estado al que uno pertenece. El propio Habermas ha dejado oír su voz en los principales debates que han interesado a la opinión pública de su país a lo largo de muchos años. La actitud de Alemania hacia su historia reciente, la política alemana de inmigración, la guerra de Irak, el proyecto de Constitución Europea o los problemas más candentes de la bioética son algunas de las muchas cuestiones de actualidad sobre las que Habermas ha vertido opiniones que han sido escuchadas con respeto en todo el mundo.

¿Y no es una cuestión que hoy interesa especialmente a la opinión pública europea la del lugar de la religión en las sociedades democráticas? Las polémicas suscitadas por el uso del velo por parte de mujeres musulmanas, luego por el caso Buttiglione y más tarde por las caricaturas de Mahoma publicadas en la prensa danesa, son otros tantos síntomas de un problema de gran calado. Es notorio que a la sociedad europea le urge meditar sobre las bases de la convivencia entre ciudadanos creyentes e increyentes.

Tampoco en este caso ha querido Habermas permanecer al margen de la discusión. A diferencia de lo que él mismo creyera tiempo atrás, hoy reconoce como un hecho más que probable la pervivencia futura de las religiones en las sociedades secularizadas. No estamos, por tanto, ante una dificultad pasajera que pueda abordarse con medidas coyunturales, sino ante un problema estructural que afecta a la definición del Estado liberal moderno. En vista de esto, a nadie debería extrañar que un filósofo político como Habermas se ocupe de este problema. De hecho, es muy sabido que en el curso de los últimos años este pensador laico ha dado muestras de un interés creciente por la religión.

Ya a finales de 2001, en un discurso pronunciado en Fráncfort al recibir el premio de la paz de los libreros alemanes, Habermas había dado claros indicios de su nueva sensibilidad hacia las tradiciones religiosas. El discurso, que fue muy comentado, se titulaba «Creer y saber», y en él se preguntaba el filósofo alemán cómo se debe entender el proceso de secularización en las sociedades postseculares. Con este último término se refería Habermas a las sociedades pluralistas que se han dotado a sí mismas de un Estado neutral respecto de las distintas cosmovisiones a las que se adhieren sus ciudadanos. Dado que entre esas cosmovisiones poseen de hecho gran relevancia sociológica las de naturaleza religiosa, se hace necesario aclarar el modo como han de

convivir y cooperar los ciudadanos creyentes y no creyentes. Si no somos capaces de resolver este problema en las sociedades occidentales, en las que el proceso de secularización ha durado siglos, difícilmente podremos contribuir a solucionar los gravísimos problemas que hoy se registran en aquellas regiones del mundo en las que la modernización de las relaciones sociales se está produciendo a mucho mayor velocidad, sin respetar los ritmos históricos naturales y creando un sentimiento de desarraigo y frustración.

La clave está, a juicio de Habermas, en que se respete estrictamente la mencionada neutralidad cosmovisiva del Estado liberal. En los debates públicos que afecten a las creencias religiosas de un sector de la ciudadanía, el Estado habría de mantenerse equidistante, sin prejuzgar en favor de una u otra parte. Pero el propio Habermas reconocía en su discurso que de hecho esa equidistancia no se ha respetado plenamente, sino que hasta ahora los ciudadanos que profesan una fe religiosa son los únicos a los que el Estado liberal ha exigido que «dividan» su identidad en un aspecto público y otro privado. Ellos son, en efecto, los únicos que se ven obligados a «traducir» sus convicciones a un lenguaje secularizado, para así hacerse oír en el debate público y poder aspirar a constituir mayorías políticas. Frente a esta práctica habitual, que de hecho discrimina a una parte de la ciudadanía, Habermas sostiene que los ciudadanos laicos han de esfor-

zarse por entender la perspectiva religiosa por más que no la compartan, contribuyendo activamente al proceso de traducción de los contenidos normativos de las tradiciones religiosas a un lenguaje comprensible por todos.

Con el paso de los siglos, en el cauce de esas tradiciones se han ido sedimentando percepciones morales, ideales de justicia y de vida buena que hoy van siendo borrados por la lógica del mercado. Habermas está persuadido de que la humanidad occidental, enfrentada a una creciente pérdida de sentido, se encuentra hoy muy necesitada de ese bagaje moral. Por eso la secularización ha de entenderse como traducción. Sólo así se instaura la verdadera simetría en las relaciones políticas y se alcanza un modelo de secularización exportable a los países en los que el proceso de modernización ha adquirido tintes dramáticos y amenaza con descarrilar.

Habermas terminaba su discurso proponiendo un ejemplo concreto del tipo de traducción por él postulada. Según el relato bíblico, el Dios que es amor creó al hombre a su imagen y semejanza: lo hizo libre. Por eso los creyentes piensan que atenta contra el designio divino manifestado en las Escrituras el que un hombre prive de libertad a sus semejantes. Pero Habermas está convencido de que no es necesario ser creyente para sacar provecho de la enseñanza bíblica, en la cual él acertaba a encontrar prefigurado nada menos que su propio argu-

mento laico en un debate de gran actualidad: el de la licitud del empleo de la ingeniería genética para seleccionar los rasgos físicos o psíquicos de los seres humanos. Es importante ver que en el relato bíblico creación y libertad son conceptos solidarios: sólo porque existe asimetría entre Dios y el hombre, sólo porque el hombre debe su ser a un acto creador y no a la necesidad natural, puede el hombre ser concebido como libre. De aquí se sigue la necesidad de conservar algo análogo a esa asimetría cuando lo que está en juego es el origen fáctico de cada individuo en particular. Si el modo de ser del nuevo ser humano fuera determinado por medios técnicos con arreglo a las preferencias de los progenitores o de otros adultos, se estaría atentando ilegítimamente contra la libertad y la dignidad de aquél. La conclusión que se desprende de todo esto parece clara: supuesto que la sociedad postsecular tiene el mayor interés en defender la igual dignidad de sus miembros, ¿por qué habría de ignorar los recursos para esta tarea que le brinda la sabiduría moral decantada en las tradiciones religiosas?

* * *

Echemos ahora una rápida ojeada a la trayectoria intelectual del otro interlocutor, el teólogo Ratzinger, o más bien al aspecto de esa trayectoria que aquí más interesa.

Es una constante en la obra de este autor el subrayar el papel que desempeña la razón en el seno de la religión cristiana. Aunque hoy pueda sonar a paradoja, según Ratzinger el cristianismo se entendió a sí mismo desde muy pronto como una religión ilustrada, como prueba su temprana alianza con la filosofía griega. Al optar por el Dios de los filósofos frente al Dios de las religiones, el cristianismo se suma al esfuerzo desmitologizador del pensamiento racional. El cristianismo no desea ser entendido como un mito más, capaz de convivir con muchos otros en el marco del politeísmo pagano, sino como la verdad que salva.

El documento clásico de la lucha del cristianismo contra el mito es la polémica de san Agustín con la posición representada por el teólogo romano Marco Terencio Varrón, polémica que puede leerse en los libros VI-VIII de *La ciudad de Dios*. Se recordará que Varrón distingue tres géneros de teología: la teología mítica, que es la propia de la poesía y el teatro; la teología natural, que es la elaborada por los filósofos conforme a criterios racionales; y la teología civil, que es la que rige el culto público. Frente a Varrón, que se inclina por esta última, san Agustín optará decididamente por la teología natural. A sus ojos, la teología mítica representa la pervivencia de la costumbre ancestral, el peso muerto de la tradición. Pero el cristianismo siempre quiso ser más que tradición. Al exponer este

punto, Ratzinger gusta de citar la fórmula acuñada por Tertuliano: «Cristo se denominó a sí mismo la verdad, no la costumbre.» En cuanto a la teología civil, san Agustín la rechaza por no ser otra cosa que una variante de la teología mítica, purificada ahora de los elementos escandalosos que abundan en la descripción que los poetas hacen de los dioses; lo cual implica que la teología civil es tan incompatible con el cristianismo como la mítica. Pero hay más: la teología civil es en realidad un instrumento al servicio de la estabilidad política. Se trata de una concepción funcionalista que subordina la religión a una realidad inmanente, la *civitas*. Esto supone de hecho la divinización de Roma, al tiempo que la devaluación de toda religión. Ya no cuenta el que la religión sea verdadera, sino sólo el que sea útil, el que sea un instrumento eficaz al servicio de la política.

El cristianismo, en cambio, entra en escena como síntesis de fe y razón, como religión ilustrada que hace creíble su pretensión de ser la *religio vera* recurriendo al discurso racional. Figura emblemática de esta autocomprensión cristiana es san Justino, que en el siglo II llama al cristianismo «la verdadera filosofía», la que por fin accede a la verdad anhelada. El lenguaje de la razón filosófica deja atrás el particularismo del mito y la política, y expresa una verdad compartible por todos los hombres. Este universalismo de la razón casa bien con el ímpetu misionero

del cristianismo y explica en alguna medida su rápida difusión en el mundo antiguo.

Pero debe quedar claro que el esfuerzo de la fe cristiana por verterse en los moldes conceptuales de la filosofía no puede interpretarse como una simple alianza estratégica, una maniobra dictada por motivos apologéticos o pastorales de carácter coyuntural. Ratzinger ha insistido siempre en que esta síntesis de razón y fe es consustancial al cristianismo que no quiera degradarse en fideísmo. El futuro de la religión cristiana, la capacidad del evangelio para seguir proponiéndose como una noticia creíble, depende esencialmente de que sea fiel a esa vocación suya de proponerse como verdad a la que cabe aproximarse también por el camino de la razón.

Hoy esta pretensión de verdad se ve amenazada desde distintos frentes. En el mundo occidental cunde la desconfianza respecto a la capacidad de la razón para iluminar el camino hacia la verdad. El relativismo se complace en afirmar el insuperable condicionamiento histórico de todo pensamiento. Se subrayan los límites infranqueables dentro de los cuales opera la razón humana y, en consecuencia, se juzga desmesurada la pretensión del cristianismo de ser la verdad. Este modo de ver las cosas se ve reforzado, a su vez, por el naturalismo cientificista, que interpreta la capacidad cognoscitiva del hombre como un mecanismo de adaptación al medio que ha ido desarrollándose en el curso de

la evolución natural. Es la utilidad de ese mecanismo para favorecer la supervivencia de la especie humana, y no su ilusoria capacidad de acceder a la verdad, lo que explica su surgimiento en la historia natural. En el origen de toda aspiración a la verdad, de toda ilusión de sentido, se encuentra una dinámica natural ciega.

Frente a estas tendencias del pensamiento contemporáneo, el creacionismo cristiano insiste en que el sentido precede al sinsentido, en que el Logos del amor es anterior al azar y la necesidad. En la medida en que el ser humano, imagen de Dios, participa del Logos creador, es capaz de conocer la verdad y guiarse por su luz. Pertenece a la esencia del cristianismo el reivindicar la dignidad de la razón humana, el presentarse como religión ilustrada. Evidentemente, no podrá hacer valer este título más que si no rehúye el encuentro con la filosofía y la ciencia. El cristianismo ha de exponerse a la crítica racional, ha de descender a la arena de la discusión. Pero, de acuerdo con la exposición precedente, no ha de verse en ello algo así como un destino histórico adverso, un precio elevado que uno no tiene más remedio que pagar para acceder a la respetabilidad social en un mundo pluralista. Nada de eso. El encuentro con la razón, también con la razón increyente, es en realidad una exigencia interna del propio cristianismo.

Que ésta es la convicción íntima del teólogo Ratzinger, lo demuestra no sólo la lectura de sus

muchos trabajos publicados, sino ciertos gestos muy característicos de su actividad pública de los últimos años como prefecto. Llamó mucho la atención que en el año 2000 participara en un número de la revista *MicroMega* dedicado a las relaciones entre filosofía y religión. Debe recordarse que *MicroMega* es una conocida plataforma intelectual de la izquierda italiana, y que no hacía mucho que la revista había criticado severamente la encíclica *Fides et ratio*. En una carta al editor, el cardenal Ratzinger explicaba su disposición a colaborar con una revista que publica sobre todo textos de pensadores laicos, alegando que deseaba contribuir a «estimular el debate sobre la verdad de la religión cristiana». También tuvo mucha resonancia el debate público entre el cardenal Ratzinger y el historiador Ernesto Galli della Loggia celebrado en octubre de 2004. El tema elegido era el del laicismo en Europa, y el interlocutor de Ratzinger era, de nuevo, un conocido representante del pensamiento laico. Todo esto sugiere que no debemos ver en el diálogo con Habermas un hecho aislado, sino una nueva expresión de una firme voluntad de diálogo con el mundo laico, voluntad que deriva, según hemos visto, de una concepción que subraya el compromiso del cristianismo con la razón.

Pero vengamos ya al contenido del diálogo entre Ratzinger y Habermas. Como tema para la discusión se propuso la siguiente pregunta: si el Estado liberal secularizado necesita apoyarse en supuestos normativos prepolíticos, es decir, en supuestos que no son el fruto de una deliberación y decisión democrática, sino que la preceden y la hacen posible.

En su densa y matizada toma de posición, Habermas comienza dando una respuesta negativa. Esta respuesta se funda, como no podía ser de otro modo, en la versión del liberalismo kantiano por él desarrollada, algunos de cuyos aspectos principales son aludidos en su exposición. A su juicio, el propio proceso democrático es capaz de salir garante de sus presupuestos normativos, sin necesidad de recurrir para ello a tradiciones religiosas o cosmovisivas. Es más, la vida democrática posee una dinámica propia que la capacita asimismo para suscitar «virtudes políticas» en los ciudadanos, es decir, para animarles a la participación activa y comprometida en la gestión de la cosa pública.

Pero el hecho de que los fundamentos teóricos del Estado liberal sean sumamente sólidos no lo hace inmune a todo peligro. Habermas es muy sensible al riesgo que entraña una mala inteligencia de la secularización, la cual puede provocar la indiferencia política por parte de aquellos ciudadanos que no se sienten suficientemente reconocidos en la esfera pública. Al

mismo tiempo, es claramente consciente del poder configurador de nuestra existencia que, en un mundo globalizado como el nuestro, han adquirido los mercados, los cuales ciertamente no están sujetos a un control democrático. La debilidad de los mecanismos reguladores del derecho internacional aumenta en los ciudadanos la sensación de estar sometidos a dinámicas incontrolables y fomenta la tendencia a la apatía política.

Es este contexto preocupante el que lleva a Habermas a sostener —como ya hiciera en su discurso «Creer y saber», antes glosado— que la secularización ha de entenderse hoy como un proceso de aprendizaje recíproco entre el pensamiento laico heredero de la Ilustración y las tradiciones religiosas. Éstas pueden aportar un rico caudal de principios éticos que, al ser traducidos al lenguaje de la razón, fortalezcan los lazos de solidaridad ciudadana sin los que el Estado secularizado no puede subsistir.

También Ratzinger se refiere en su intervención al contexto histórico presente y a las exigencias que de él se derivan. El encuentro de las culturas en un mundo globalizado, sumado al poder destructivo de la técnica humana, hace necesario encontrar una base ética común que regule la convivencia de los hombres y los pueblos. No está claro que la democracia, pese a ser el mejor régimen político, esté en condiciones de garantizar una base ética semejante. La demo-

cracia opera de acuerdo con el principio de las mayorías, pero la historia nos enseña que también las mayorías pueden ser ciegas e ignorar los derechos legítimos de las minorías. Es verdad que las distintas declaraciones de derechos humanos propuestas por la tradición liberal moderna se entienden precisamente como expresión de derechos que no pueden ser legítimamente conculcados, y por tanto como límites irrebasables por el Estado democrático. Sin embargo, es un hecho innegable que no todo el mundo acepta esas declaraciones de derechos; antes bien, hay quien ve en la pretensión de procurarles un reconocimiento universal una nueva manifestación del colonialismo cultural tradicionalmente practicado por Occidente.

Mas, ¿no podrían ser las religiones las que aportaran los fundamentos éticos en los que se apoye la regulación jurídica de la convivencia a escala planetaria? El fenómeno del terrorismo internacional, alimentado por el fanatismo religioso, hace que no falten quienes ven en la religión una semilla de discordia, una rémora para el progreso de la humanidad. Y el propio Ratzinger reconoce que se dan tales patologías religiosas y sostiene por ello que la religión ha de mantener un diálogo permanente con la razón, diálogo que la purifica y la resguarda de tales excesos. Pero, a la vez, no deja de advertir que también se dan en nuestro tiempo patologías de la razón: basta pensar en la bomba atómica o en

la fabricación de seres humanos en el laboratorio. De aquí se sigue que también la razón ha de ser consciente de sus propios límites y mostrarse dispuesta a escuchar a las tradiciones religiosas de la humanidad y a dejarse purificar por ellas.

Ratzinger afirmará, en consecuencia, la necesaria correlatividad de razón y fe. En Europa, ese diálogo habrá de tener como interlocutores principales a la razón occidental secularizada y a la religión cristiana. Pero esto no significa que quepa excluir a las demás culturas. Antes bien, todas deberían participar en un diálogo polifónico que fomente a escala universal el proceso de mutua purificación de razón y religión.

Hasta aquí el resumen de las dos ponencias, cuyo texto íntegro encontrará el lector a continuación. En el diálogo que siguió a la lectura de estas ponencias, y del que tenemos noticia por el testimonio de algunos de los presentes, se reflejó un amplio acuerdo en el plano operativo y ciertas discrepancias importantes en el nivel de los fundamentos. Éstas tenían que ver con las diferentes concepciones de la verdad sustentadas por uno y otro: mientras Habermas está persuadido de que la verdad es fruto del diálogo y no existe con independencia de éste, Ratzinger cree en una verdad objetiva que el diálogo está llamado a identificar. Pero ambos se mostraron de acuerdo en que el diálogo como tal es indispensable para lograr el entendimiento, y en que

en él han de participar todas las mentalidades y todas las culturas. Ratzinger y Habermas han dado un bello ejemplo del modo como debemos proceder.

Leonardo Rodríguez Duplá

Jürgen Habermas

¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?

El tema propuesto para esta discusión recuerda la pregunta que Ernst-Wolfgang Böckenförde formuló a mediados de los años sesenta con gran dramatismo, de si el Estado liberal y secularizado se alimentaba de presupuestos normativos que él mismo no podía siquiera garantizar[1]. Esta pregunta pone en duda la capacidad del Estado constitucional democrático de recurrir a sus propias fuentes para generar sus presupuestos normativos, así como la sospecha de que depende de tradiciones autóctonas, cosmovisivas o religiosas, y en cualquier caso de tradiciones éticas vinculantes para la colectividad también ajenas a él mismo. Este hecho, considerando el «hecho del pluralismo» de Rawls, haría tambalearse a un Estado obligado a mantener una neutralidad en lo relativo a la cosmovisión (Weltanschauung). Sin

---

[1] E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation,* 1967, en: idem, *Recht, Staat, Freiheit,* Frankfurt/Main 1991, pp. 92 y ss.

embargo esta deducción no contradice por sí sola la mencionada sospecha.

En primer lugar me gustaría puntualizar dos aspectos en esta cuestión. Desde un punto de vista cognitivo la duda se refiere a la cuestión de si puede siquiera alcanzarse un poder político —una vez llevada a cabo una completa positivación del derecho— de justificación secularizada, es decir no religiosa o postmetafísica [1]. Y aún cuando se admita tal legitimación queda la duda motivacional de la estabilidad normativa, más allá del simple «modus vivendi», de una sociedad pluralista en lo referente a la cosmovisión, sujeta en el mejor de los casos a un consenso limitado a procedimientos y principios [2]. En el caso de poder despejarse esta duda, queda en pie el hecho de que un ordenamiento liberal necesitaría siempre de la solidaridad de sus ciudadanos como fuente, y que esta fuente podría desaparecer completamente a causa de una secularización «descarrilada» de la sociedad. Este diagnóstico es indiscutible, pero no por ello debe entenderse de forma que los intelectuales defensores de la religión saquen de ello cierto tipo de «plusvalía» [3]. En vez de ésto propongo entender el proceso de secularización cultural y social como un doble proceso de aprendizaje, que fuerce tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las enseñanzas religiosas a una reflexión sobre sus respectivos límites [4]. En lo que respecta a las sociedades postseculares habría que abordar

en última instancia también la cuestión de cuáles son las actitudes cognitivas y cuáles las expectativas normativas que el Estado liberal tendría que exigir a ciudadanos creyentes y no creyentes en su relación mutua [5].

1. Sobre la fundamentación del Estado democrático a partir de las fuentes de la razón práctica

El liberalismo político (que defiendo en la figura especial de un republicanismo kantiano[2]) se entiende como una justificación no religiosa y postmetafísica de los principios normativos del Estado constitucional democrático. Esta teoría se sitúa en la tradición de un derecho racional que ha renunciado a las enseñanzas del derecho natural clásico y religioso fuertemente ancladas en suposiciones cosmológicas o relativas a la historia de la salvación. Naturalmente la historia de la teología cristiana en la Edad Media, en especial la escolástica española tardía, pertenece ya a la genealogía de los derechos humanos. Sin embargo los principios de legitimación de un poder estatal neutral en términos de cosmovisión proceden en última instancia de las fuentes profanas de la filosofía de los siglos XVII y XVIII. Será mucho mas tarde cuando teología e Iglesia

---

[2] J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen,* Frankfurt/Main 1996.

superen los desafíos espirituales que planteaba el Estado constitucional revolucionario. Si lo entiendo bien, desde el punto de vista católico, que como es sabido mantiene una relación distendida con la *lumen naturale,* no hay nada que en principio impida justificar la moral y el derecho autónomamente, es decir, independientemente de las verdades reveladas.

Durante el siglo XX la justificación postkantiana de los principios constitucionales liberales ha tenido que dedicarse más a discutir las críticas historicistas y empiristas que a las penosas consecuencias derivadas del derecho natural objetivo (como p.ej. la ética material de los valores). En mi opinión, basta un mínimo conocimiento sobre el contenido normativo de la constitución comunicativa de formas de vida socio-culturales para defender frente al contextualismo un concepto de razón no derrotista y frente al positivismo jurídico un concepto de legalidad no decisionista. La tarea principal consiste entonces en aclarar los siguientes puntos:

— por qué el proceso democrático se considera un procedimiento legítimo de establecimiento jurídico, si en la medida en que este proceso garantiza condiciones para una opinión y voluntad inclusiva y discursiva, funda la sospecha sobre la aceptabilidad racional de sus resultados, y

— por qué en el proceso constitucional democracia y derechos humanos se entrecruzan en sus principios básicos: la institucionalización jurídica del proceso de establecimiento demo-

crático exige garantizar a la vez derechos fundamentales tanto liberales como políticos[3].

El punto de referencia de esta estrategia de justificación es la constitución que se otorgan a sí mismos los ciudadanos asociados, y no la domesticación de un poder estatal preexistente, porque tal poder debería crearse primero en el transcurso del establecimiento democrático de una constitución. Así pues, un poder estatal «constituido» (es decir, no domesticado constitucionalmente) está completamente juridificado, de modo que no queda ningún aspecto del poder político que no esté traspasado en su totalidad por el derecho. Mientras que el positivismo de Estado de la doctrina alemana del derecho público (desde Laband y Jellinek hasta Carl Schmitt), que hunde sus raíces en el imperio alemán, había dejado un cierto margen a una sustancia ética libre de derecho en lo concerciente «al Estado» o «a lo político», no existe en el Estado constitucional ningún sujeto de dominio que se alimente de algún tipo de sustancia prejurídica[4]. No queda por tanto ningún hueco de la soberanía preconstitucional de los monarcas que debiera rellenarse ahora —como *ethos* de un pueblo más o menos homogéneo— mediante una soberanía popular sustancial.

---

3 J. HABERMAS, *Facticidad y validez,* Madrid, 1998, cap. III

4 H. BRUNKHORST, *Der lange Schatten des Staatswillens-positivismus,* Leviathan, 31, 2003, pp. 362-381.

Esta herencia problemática provocó que la pregunta de Böckenförde se interpretara de modo que parecía que un orden constitucional completamente positivizado precisaba de la religión o de algún otro «poder sustentador» para garantizar desde el aspecto cognitivo los principios que lo legitiman. Esto quiere decir que la pretensión de validez del derecho positivo dependería de su anclaje en las creencias éticas prepolíticas de comunidades religiosas o nacionales, ya que tal orden jurídico no podría legitimarse a sí mismo partiendo sólo de procedimientos jurídicos generados democráticamente. Sin embargo, si entendemos el proceso democrático como método para generar legitimidad partiendo de la legalidad —y no de forma positivista como lo entienden Kelsen o Luhmann— no surge ningún déficit de validez que precise de la «ética». Frente a la concepción del Estado constitucional proviniente del hegelianismo de derechas, la concepción procedimental inspirada en Kant insiste en una justificación autónoma de los principios constitucionales, con la pretensión de ser aceptable racionalmente para todos los ciudadanos.

2. ¿Cómo se reproduce la solidaridad ciudadana?

Por lo demás, parto de la base de que la constitución del Estado liberal tiene la suficiente capacidad para defender su necesidad de legitimación

de forma autosuficiente, es decir recurriendo a existencias cognitivas de un conjunto de argumentos independientes de la tradición religiosa y metafísica. Sin embargo, esta premisa sigue albergando un cierto tipo de duda motivacional, dado que los presupuestos normativos en los que se basa el Estado constitucional democrático son más exigentes en lo que respecta a la función de los ciudadanos, si se entienden éstos como autores del derecho que si se entienden como meros destinatarios del derecho. De estos últimos sólo se espera que a la hora de hacer uso de sus libertades (y derechos) subjetivos no transgredan los límites establecidos por la ley. Frente a esta mera obediencia a las leyes que coartan los actos individuales está la motivación y la actitud que se espera de los ciudadanos en su función de coautores democráticos del derecho. De ellos se espera que hagan uso activo de sus derechos de comunicación y de participación no sólo por un interés propio bien entendido sino también en interés del bien común, es decir, solidario. Esto requiere un gran esfuerzo en lo que se refiere a la motivación de los ciudadanos, que no puede imponerse por vía legal. En un Estado democrático de derecho una ley que hiciera del derecho al voto una obligación sería en cualquier caso un elemento tan extraño como una solidaridad impuesta por ley. A los ciudadanos de una comunidad liberal sólo puede suponérseles una disponibilidad para responder en caso necesario de

conciudadanos extraños, que además permanecerán en el anonimato, así como la disponibilidad para asumir sacrificios por el bien común. Es por ello que las virtudes políticas, aunque sólo se obtengan en cantidades mínimas, por así decirlo, en «calderilla», sean esenciales para la existencia de una democracia. Forman parte del proceso de socialización y de adquisición de costumbres en las prácticas y modos de pensar de una cultura liberal política. Así podría decirse que en cierto modo el estatus de ciudadano está insertado en una sociedad civil que se alimenta de fuentes espontáneas, si ustedes quieren, «prepolíticas».

De todo lo anterior sin embargo no se puede concluir que el Estado liberal no tenga la capacidad para reproducir sus presupuestos motivacionales con sus propias existencias seculares. Es cierto que la motivación para la participación de los ciudadanos en una educación de opinión y de voluntad políticas se alimenta en gran medida de ideales éticos y de aspectos culturales de vida. Sin embargo las prácticas democráticas desarrollan una política dinámica propia. Tan sólo un Estado de derecho no democrático, como al que hemos estado acostumbrados en Alemania durante suficiente tiempo, sugeriría una respuesta negativa a la pregunta de Böckenförde: «¿Hasta qué punto podrían vivir pueblos unidos bajo un Estado sólamente de la garantía de la libertad individual, sin ningún tipo de vínculo unificador que preceda a esta liber-

tad[5]?» El Estado concebido democráticamente no sólo garantiza la negación de libertades para sus ciudadanos, preocupados por su propio bienestar, si no que en la medida en la que emite libertades comunicativas mueve a los ciudadanos a participar en el debate público sobre temas que afectan al conjunto de la sociedad. Así resulta que el «vínculo unificador» que se echaba en falta es un proceso democrático, en el que a fin de cuentas la cuestión siempre estará en la comprensión correcta de la constitución.

Así resulta que en el caso en los actuales debates sobre la reforma del Estado de bienestar, sobre la política de inmigración, sobre la guerra en Irak y sobre la supresión del servicio militar obligatorio no sólo se trate de medidas políticas singulares; también siempre entra en juego la interpretación controvertida de los principios constitucionales, e implícitamente también, el modo en el que queremos situarnos como ciudadanos de la República Federal de Alemania y como europeos, a la luz de la diversidad cultural de formas de vida, del pluralismo en nuestras formas de ver la vida y de nuestras convicciones religiosas. En una mirada retrospectiva sobre la historia es cierto que fue útil un trasfondo religioso común, un mismo lenguaje y sobre todo una renovada conciencia nacional para el nacimiento de una solidaridad ciudadana altamente abstrac-

---

5 Böckenförde (1991), p. 111.

ta. Pero entretanto las conciencias republicanas se han separado en gran medida de estas ataduras prepolíticas, de modo que el hecho de que no estemos dispuestos a dar nuestra vida «por Niza», no es ya ninguna objeción para la constitución europea. Piensen ustedes sobre los discursos político-éticos sobre el holocausto o las masacres: han concienciado a la sociedad de la República Federal de Alemania del logro que supone la constitución. El ejemplo de esta «memoria política» autocrítica (que entretanto no es ya nada excepcional, sino que está extendida también en otros países) demuestra cómo se crean y renuevan vínculos de «patriotismo constitucional» en el ámbito de la política. El término «patriotismo constitucional» significa —en contra del extendido error de interpretación— que los ciudadanos hacen suyos los principios de la constitución, no sólo en su contenido abstracto, sino sobretodo en su significado concreto dentro del contexto histórico de su respectiva historia nacional. No basta el proceso cognitivo para lograr que los contenidos morales de los derechos fundamentales se transformen en conciencia. Para la integración constitucional de una sociedad civil mundial (si es que algún día llega a existir) bastaría con la evidencia moral y con un consenso mundial en lo que respecta a la indignación moral que provocan las violaciones masivas de los derechos humanos. Entre los miembros de una sociedad política sólamente puede

darse una solidaridad —por abstracta y jurídica que ésta sea— cuando los principios de justicia han penetrado previamente el denso entramado de los diferentes conceptos culturales.

3. Si se rompe la cohesión social...

Con todo lo expuesto hasta ahora, la naturaleza laica del Estado democrático constitucional no presenta ningún punto débil interno, es decir, latente en el sistema político como tal, que suponga en sí mismo un peligro para la propia estabilidad del sistema desde el aspecto cognitivo o motivacional. Pero con ésto no están excluídas las razones externas. Como ya comenté anteriormente, una modernización «descarrilada» de la sociedad en su conjunto podría quebrar con seguridad el lazo democrático y agotar el tipo de solidaridad en el que se apoya la sociedad democrática, que no puede exigirse por vía legal. En este caso sí que se daría exactamente la constelación a la que se refería Böckenförde, es decir, la transformación de los ciudadanos de sociedades liberales prósperas y pacíficas en mónadas aisladas, guiados por su propio interés, que utilizan sus derechos subjetivos como armas los unos contra los otros. Evidencias de un desmoronamiento de la solidaridad ciudadana como el descrito se observan ya en un contexto más amplio en lo que se refiere a la dinámica políticamente incontrolable de la economía mundial y de la

sociedad mundial. Así se da la circunstancia de que los mercados, que no pueden evidentemente someterse a un proceso democrático como las administraciones estatales, asumen cada vez más funciones de orientación en ámbitos de la vida, que hasta ahora habían estado recogidos normativamente, esto es mediante formas políticas o prepolíticas de comunicación. La consecuencia es que no sólo cada vez más aspectos privados se orientan por el propio beneficio y las preferencias individuales; también disminuye el ámbito de lo está sujeto a la legitimación coercitiva pública. Este privaticismo ciudadano se ve incrementado además por la decepcionante pérdida de las funciones de una educación democrática de la opinión y de la voluntad, que si acaso, sólo funciona parcialmente en los ámbitos nacionales y por ello no llega a alcanzar de ningún modo las decisiones que se desvían a instancias supranacionales. Igualmente el creciente desánimo frente a la capacidad política de la comunidad internacional contribuye a aumentar la despolitización ciudadana. A la vista de los conflictos y de las manifiestas injusticias sociales en una sociedad mundial cada vez más fragmentada, crece —con cada nuevo fracaso— el descontento en el camino hacia la constitucionalización del derecho internacional público que se inició después del año 1945.

Las teorías posmodernas entienden las crisis desde el punto de vista de la razón crítica, no

como consecuencia de una utilización o agotamiento selectivo del potencial de razón que es en cierta medida inherente a la modernidad occidental, sino como el resultado lógico de un programa de racionalización espiritual y social en sí mismo destructivo. A la tradición católica no le corresponde un escepticismo de razón radical; sin embargo hasta entrados los años sesenta del siglo pasado al catolicismo le costó mucho la relación con el pensamiento laico del humanismo, de la Ilustración y del liberalismo político. En todo caso vuelve a cobrar interés el teorema de que a una modernidad desgastada sólo podrá ayudarla a salir del atolladero el que se encuentre una orientación religiosa hacia un punto de referencia trascendental. En Teherán un colega me preguntó si desde el punto de vista de comparación cultural y religioso-sociológico, la secularización europea no era precisamente el camino particular que precisaba de una corrección. Esto recuerda al estado de ánimo durante la República de Weimar, a Carl Schmitt, a Heidegger o a Leo Strauss. Particularmente considero mejor no exagerar racionalmente la pregunta de si una modernidad ambivalente podrá llegar a tener estabilidad sólamente mediante sus fuerzas laicas, es decir no religiosas, procecentes de una razón comunicativa, si no tratar el asunto sin dramatismo como una cuestión empírica pendiente. Con esto no es mi objetivo traer a colación como mero hecho social el fenómeno de persistencia de la

religión en un ambiente cada vez más laicalizado. La filosofía debe tratar este fenómeno también en cierto modo desde dentro como una provocación cognitiva. Pero antes de continuar con esta discusión quiero hacer un excurso relacionado con nuestra conversación. La filosofía, en su curso hacia una radicalización de la crítica de la razón, también se ha sentido impulsada a reflexionar sobre sus propios orígenes religioso-metafísicos y ocasionalmente ha entrado en diálogo con una teología que a su vez buscaba contactos en lo que respecta a los ensayos filosóficos de una autorreflexión posthegeliana de la razón[6].

Excurso

Punto de partida para el disurso filosófico sobre razón y revelación es siempre la misma figura del pensamiento, que vuelve una y otra vez. La razón que reflexiona hasta lo más profundo de su naturaleza descubre su orígen en Otro; y tiene que aceptar el poder inevitable de este Otro si no quiere perder una orientación razonable en el callejón sin salida de un intento híbrido de entendimiento de sí misma. Como modelo serviría en este caso el ejercicio de una conversión realizada, o por lo menos desencadenada, mediante las propias fuerzas, una conver-

---

[6] P. NEUNER, G. Wenz (Ed.), *Theologen des 20. Jahrhunderts,* Darmstadt 2002.

sión de la razón por la razón. Y es igual si esta reflexión comienza —como en el caso de Schleiermacher— en la conciencia del sujeto que reconoce y actúa, o bien comienza —como en Kierkegaard— en la historicidad del propio autocercioramiento existencial, o —como ocurre en Hegel, Feuerbach y Marx— en la provocativa corrupción de las situaciones éticas. La razón traspasa, en un principio sin ninguna intención teológica, los límites de los que se vuelve consciente para dirigirse a Otro, ya sea en la unión mística con una conciencia cósmica que lo abarca todo, o en la desesperante esperanza en el acontecimiento histórico de un mensaje salvífico, o en la figura de una solidaridad apremiante con los humillados y ultrajados, que quiere acelerar la salvación mesiánica. Estos dioses anónimos de la metafísica posthegeliana, es decir la conciencia envolvente, el acontecimieno inimaginable y la sociedad no alienada, son para la teología presa fácil. Se ofrecen para ser descifrados como pseudónimos de la Trinidad de un Dios personal que da a conocerse a sí mismo.

Estos intentos de regenerar la teológía filosófica según Hegel resultan de cualquier modo más simpáticos que la propuesta del nietzscheanismo, que toma prestadas las connotaciones cristianas de escucha e interiorización, de memoria y espera de misericordia, de venida y acontecimiento, para presentar un pensamiento vacío de propuestas más allá de Cristo y de Sócrates, que se sitúa

en algún lugar indefinido de lo arcáico. Frente a este pensamiento, la filosofía, que es consciente de su propia debilidad y de su situación frágil dentro del marco diferenciado de una sociedad moderna, insiste en que se tenga en cuenta la diferencia —que no pretende ser de ningún modo peyorativa— entre el discurso laico, según su prestensión accesible a todos, y el discurso que se basa en las verdades reveladas. Al contrario que sucede en Kant y Hegel, esta diferenciación gramatical no tiene la pretensión filosófica de determinar lo que hay de verdadero o falso —más allá de lo que alcanza el conocimiento mundano socialmente institucionalizado— en los contenidos de la tradición religiosa. El respeto, que es consecuencia directa de este abstenerse de hacer un juicio, se basa en la estima hacia personas y formas de vida cuya integridad y autenticidad nace evidentemente de sus creencias religiosas. Pero no se reduce sólo a respeto; la filosofía tiene motivos suficientes para mostrarse dispuesta a aprender frente a las tradiciones religiosas.

4. Secularización como doble —y complementario— proceso de aprendizaje

El pensamiento postmetafísico se caracteriza por su moderación el lo que concierne a lo ético y por la ausencia de cualquier concepción universalmente vinculante acerca de lo que es una vida buena y ejemplar. Lo contrario sucede en las

escrituras sagradas y las tradiciones religiosas, en las que sí han quedado articuladas, sutilmente recalcadas y mantenidas vivas hermenéuticamente durante milenios, las intuiciones en lo que se refiere a la culpa y la redención, a la posibilidad de salvación en una vida que se percibe desesperante. Es por ello que en la vida de las comunidades religiosas, siempre que eviten un dogmatismo y un moralismo, pueda mantenerse intacto algo que en otros lugares ya se ha perdido y que tampoco puede recuperarse sólo con los conocimientos profesionales de expertos. Me refiero especialmente a las formas de expresión y a las sensibilidades suficientemente diferenciadas frente a una vida fracasada, frente a patologías de la sociedad, frente al fracaso de una concepción de vida individual y frente a una vida deformada en su conjunto. Esta asimetría en la pretensión epistémica permite iniciar una actitud de aprender de la filosofía frente a la religión, y ésto no por motivos funcionales, sino por motivos de contenido, recordando el éxito de sus procesos «hegelianos» de aprendizaje. Es sabido que de la mutua compenetración de cristianismo y metafísica griega no sólo ha quedado reflejada en la forma espiritual de una dogmática religiosa y en una helenización del cristianismo que no en todos los aspectos ha supuesto una bendición; ésta también ha propiciado la apropiación por parte de la filosofía de contenidos genuinamente cristianos. Este trabajo de apropiación ha quedado plasmado en entra-

mados conceptuales normativos de mucho peso como sucede en los conceptos de responsabilidad, autonomía y justificación, historia y memoria, reinicio, innovación y retorno, emancipación y cumplimiento, desprendimiento, interiorización y materialización, individualismo y comunidad. Es cierto que ha transformado el sentido originalmente religioso, pero no lo ha vaciado devaluándolo ni consumiéndolo. Un ejemplo de esta apropiación que salva el contenido original sería la traducción del hecho de que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios al concepto de igual y absoluta dignidad de todas las personas. Abre el contenido de los conceptos bíblicos más allá de los límites de la comunidad religiosa a gentes de otras confesiones y a los no creyentes. Benjamin supo realizar ocasionalmente traducciones de estas características.

Esta experiencia de separación secularizada de significados que estaban enquistados en lo religioso nos permite darle al teorema de Böckenförde un sentido realista. Ya mencioné antes el diagnóstico según el cual el balance logrado en la modernidad entre los tres grandes medios de integración social está en peligro, porque mercados y poder administrativo excluyen a la solidaridad social cada de vez más ámbitos de la vida, y con ello a la consiguiente coordinación en lo que se refiere a la actuación en campos de valores, normas y uso de un lenguaje dirigido a entenderse. Así resulta también

en interés propio del Estado constitucional el cuidar la relación con todas las fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos. Esta conciencia que se ha vuelto conservadora se refleja en el discurso sobre la «sociedad postsecular»[7]. Esto no sólo se refiere al hecho de que la religión se mantiene firme en un ambiente cada vez más laico y que la sociedad cuenta con que las comunidades religiosas se mantengan indefinidamente en el tiempo. Con el término «postsecular» no sólo quiere mostrarse pública aceptación a las comunidades religiosas por la contribución funcional en lo que se refiere a la reproducción de motivos y actitudes deseados. Más bien resulta que en la conciencia pública de una sociedad postsecular se refleja la comprensión normativa, que tiene consecuencias para el trato político entre ciudadanos no creyentes con ciudadanos creyentes. En la sociedad postsecular se impone la evidencia de que la «modernización de la conciencia pública» abarca de forma desfasada tanto mentalidades religiosas como mundanas y las cambia reflexivamente. Ambas posturas, la religiosa y la laica, si conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario, pueden tomar en serio mutua-

---

[7] K. Eder, *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?,* Berliner Journal für Soziologie, cuaderno 3, 2002, pp. 331-343.

mente sus aportaciones en temas públicos controvertidos también entonces desde un punto de vista cognitivo.

5. Cómo deberían relacionarse entre sí los ciudadanos creyentes y no creyentes

Por un lado se ha forzado a la conciencia religiosa a un proceso de adaptación. Cada religión es en su orígen «imágen del mundo» o *comprehensive doctrine* también en el sentido de que tiene la pretensión de ser la autoridad que estructure totalmente una forma de vida. La religión tuvo que renunciar a esta pretensión de monopolio interpretatativo y de total estructuración de la vida a medida que la secularización del conocimiento, la neutralización del poder estatal y la generalizada libertad religiosa fueron imponiéndose. Con la separación funcional de subsistemas sociales se produce también la separación de la vida de la comunidad religiosa de su entorno social. El papel de miembro de una comunidad religiosa queda así separado del papel de ciudadano. Y ya que el Estado liberal precisa de la integración política de los ciudadanos, más allá del simple modus vivendi, es necesario que esta separación de papeles no se reduzca a una mera adaptación cognitiva del *ethos* religioso a las leyes impuestas de la sociedad laica. Es más, el orden jurídico universalista y la moral social igualitaria tienen que estar

insertados profundamente de tal forma en el *ethos* social que el uno surja del otro con consistencia. Para esta «inserción» John Rawls utilizó la imagen del módulo: este módulo de justicia universal debe encajar en los respectivos contextos de razonamiento ortodoxos, aunque haya sido creado con la ayuda de razonamientos neutrales en lo que respecta a la cosmovisión[8].

Esta expectativa normativa del Estado frente a las comunidades religiosas coincide con los propios intereses de estas comunidades en tanto en cuanto las permite influir a través de la opinión política pública en el conjunto de la sociedad. Sin duda es cierto que las consecuencias de esta tolerancia no están repartidas simétricamente entre creyentes y no creyentes, tal y como se pone de manifiesto en la legislación más o menos liberal sobre el aborto; pero también hay que reconocer que la conciencia laica paga un precio por gozar de la libertad negativa que representa la libertad religiosa. De ésta, de la conciencia laica, se espera que se ejercite a sí misma en un trato reflexivo con los límites de la Ilustración. El concepto de tolerancia en sociedades pluralistas concebidas liberalmente no sólo considera que los creyentes, en su trato con no creyentes y con creyentes de distinta confesión, son capaces de reconocer que lógicamente siempre va a existir cierto tipo de disenso,

---

8 J. Rawls, *Liberalismo político,* Barcelona, 1996, p. 76 ss.

sino que por otro lado también se espera la misma capacidad de reconocimiento —en el marco de una cultura política liberal— de los no creyentes en su trato con los creyentes. Para el ciudadano sin sensibilidad hacia lo religioso ésto no supone de ningún modo una obligación trivial, ya que significa que debe determinar autocríticamente la relación entre fe y conocimiento desde la perspectiva de su conocimiento mundano. La expectativa de la no-concordancia de fe y conocimiento se merece tan sólo el predicado «razonable» cuando se otorga a las creencias religiosas —también desde el conocimiento secular— un estatus epistémico que no se tache simplemente de irracional. Es por ello que en la opinión pública política las imagenes naturalistas del mundo —que provienen de un trabajo especulativo de informaciones científicas y que son relevantes para la propia comprensión ética de los ciudadanos[9]— no sólo no tengan preferencia *prima facie* frente a concepciones de vida cosmovisivas o religiosas con las que compiten. La neutralidad cosmovisiva del poder estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una visión del mundo laicista. Los ciudada-

---

[9] P. ej. W. SINGER, *Keiner kann anders sein, als er ist. Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören,* von Freiheit zu reden, Frankfurter Allgemeine Zeitung del 8 de enero del 2004, p. 33.

nos secularizados, en cuanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas. Es más, una cultura liberal política puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público general[10].

---

[10] J. Habermas, Glauben und Wissen, Frankfurt/Main, 2001.

Joseph Ratzinger

Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado

En los desarrollos históricos que estamos viviendo a ritmo acelerado aparecen, en mi opinión, dos factores sobre todo que son sintomáticos de una evolución que anteriormente se daba con mucha más lentitud. El primero es el surgimiento de una sociedad de dimensiones mundiales, en la que los distintos poderes políticos, económicos y culturales son cada vez más interdependientes y se tocan y se compenetran en sus diversos ámbitos. El otro es el crecimiento de las posibilidades que tiene el hombre de producir y de destruir, lo que plantea mucho más allá de lo habitual la cuestión del control jurídico y moral del poder. Y por consiguiente, la cuestión (de máxima urgencia) de cómo las culturas, al encontrarse, pueden hallar bases éticas capaces de fundar adecuadamente la convivencia entre ellas y construir una estructura común jurídicamente responsable del control y del ordenamiento del poder.

Que el proyecto de una «ética mundial» propuesto por Hans Küng[1] haya encontrado tan

---

[1] H. KÜNG, *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización,* Herder, Barcelona 2002

amplio consenso demuestra, en cualquier caso, que se trata de una cuestión de gran actualidad. Lo cual sigue siendo válido aun cuando se acepte la aguda crítica a dicho proyecto que formuló Robert Spaemann[2], ya que a los dos factores mencionados se añade un tercero: en el proceso del encuentro y de la compenetración de las culturas han saltado por los aires las certezas éticas básicas hasta ahora. La cuestión de qué es el bien, especialmente en el contexto presente, y de por qué hay que realizarlo incluso en perjuicio propio es una pregunta fundamental todavía sin respuesta.

Me parece obvio que la ciencia en cuanto tal no puede generar un *ethos,* es decir, una conciencia ética renovada no puede ser producto del debate científico. Por otra parte, es innegable que la transformación radical de la imagen del hombre y del mundo que ha brotado del incremento de los conocimientos científicos, ha tenido parte esencial en dar al traste con las antiguas certezas morales. En este sentido, la ciencia tiene en todo caso una responsabilidad respecto al hombre, y sobre todo la filosofía tiene la responsabilidad de acompañar críticamente el desarrollo de cada ciencia y de analizar críticamente conclusiones apresuradas y falsas certezas sobre lo que es el hombre, de dónde viene y por qué existe, o, dicho de otra manera, de depurar los resultados

---

[2] R. SPAEMANN, «Wetethos als Projekt», en *Merkur,* n. 570/571, pp. 893-904.

científicos del elemento no científico que a menudo se mezcla con ellos; así se mantendrá la mirada abierta a la totalidad, a las dimensiones ulteriores de la realidad del hombre, de la que en la ciencia sólo se pueden mostrar aspectos particulares.

Poder y derecho

Es tarea concreta de la política poner el poder bajo el escudo del derecho y regular así su recto uso. No debe tener vigencia el derecho del más fuerte, sino más bien la fuerza del derecho. El poder ejercido en orden al derecho y a su servicio está en las antípodas de la violencia, entendida como poder sin derecho y opuesto a él. De ahí que sea importante para cada sociedad que el derecho y su ordenamiento estén por encima de toda sospecha, porque sólo así puede desterrarse la arbitrariedad y se puede vivir la libertad como libertad compartida. La libertad carente de derecho es anarquía y, por tanto, es destrucción de la libertad. La sospecha contra el derecho y la rebelión contra él reaparecerán si se pone de manifiesto que el derecho es un producto del arbitrio, un criterio establecido por los que tienen el poder, y no expresión de una justicia al servicio de todos.

La misión de colocar el poder bajo el escudo del derecho nos plantea la siguiente cuestión: ¿cómo nace el derecho y cómo debe elaborarse para que sea vehículo de justicia y no el privilegio de establecer lo que es justo por parte de los

que tienen el poder? Por una parte nos preguntamos cómo se forma el derecho, pero por otra parte también cuál es su criterio. Que el derecho no debe ser el instrumento de poder de unos pocos, sino expresión del interés común de todos, parece, al menos de entrada, un problema resuelto mediante los instrumentos de la formación democrática del consenso, ya que todos participan en el nacimiento del derecho, y por tanto el derecho es de todos y como tal puede y debe ser observado. En efecto, la garantía de la participación en la formación del derecho y en la justa administración del poder es la razón esencial a favor de la democracia como la más adecuada de las formas de ordenamiento político.

De todos modos, me parece que queda aún otra cuestión. Puesto que es difícil encontrar la unanimidad entre los hombres, la formación democrática del consenso no tiene como instrumentos indispensables más que la delegación, por un lado, y por otro la decisión de la mayoría. Pero también las mayorías pueden ser ciegas o injustas. La historia da buena prueba de ello. ¿Se puede seguir hablando de justicia y de derecho cuando, por ejemplo, una mayoría, incluso grande, aplasta con leyes opresivas a una minoría religiosa o racial? Por tanto, con el principio mayoritario queda siempre abierta la cuestión de las bases éticas del derecho, la cuestión de si hay o no algo que no puede convertirse en derecho, es decir, algo que es siempre injusto de por sí, o

viceversa, si hay algo que por naturaleza es siempre indiscutiblemente según el derecho, algo que precede a cualquier decisión de la mayoría y que debe ser respetado por ella.

La época moderna ha dado una formulación estable a dichos elementos normativos en las distintas declaraciones de los derechos del hombre, sustrayéndolos al juego de las mayorías. En la conciencia actual nos podemos contentar con la evidencia interna de dichos valores. Pero semejante reducción de la cuestión tiene también un carácter filosófico. Hay valores permanentes que brotan de la naturaleza del hombre y que, por tanto, son intocables en todos los que participan de dicha naturaleza. Tendremos que volver de nuevo sobre el alcance de una concepción de este tipo, sobre todo porque no todas las culturas reconocen hoy esta evidencia. El Islam ha formulado un catálogo propio de derechos humanos distinto del occidental. La China actual lleva ciertamente la impronta de una forma cultural nacida en Occidente, el marxismo; pero, que yo sepa, se plantea de todos modos la pregunta de si los derechos humanos no son una invención propiamente occidental que hay que contrastar.

Nuevas formas de poder y nuevas cuestiones sobre su ejercicio

Cuando se trata de la relación entre poder y derecho y de las fuentes del derecho, hay que

analizar también el fenómeno del poder en sí mismo. No es mi intención tratar de definir la naturaleza del poder en cuanto tal; más bien quisiera aludir a los desafíos que brotan de las nuevas formas de poder que se han desarrollado en los últimos 50 años. En la primera parte de la segunda posguerra predominó el miedo ante el nuevo poder de destrucción que había surgido con la invención de la bomba atómica. El hombre se vio de repente con capacidad no sólo para destruirse a sí mismo, sino también la tierra. De ahí nació la pregunta sobre qué mecanismos políticos hacen falta para evitar esta destrucción. ¿Cómo se pueden hallar mecanismos de este tipo y cómo pueden ser eficaces? ¿Cómo se pueden desencadenar fuerzas éticas capaces de plasmar dichas formas políticas y de hacerlas eficaces? Durante largo tiempo, lo que nos salvó de los horrores de una guerra nuclear fue, *de facto,* la rivalidad entre bloques de poder contrapuestos, así como el miedo a poner en marcha, con la destrucción del otro, también la propia destrucción. La limitación recíproca de los poderes y el miedo a sucumbir resultaron ser fuerzas de salvación.

Ahora lo que nos atormenta ya no es tanto el miedo a un gran conflicto, cuanto el miedo ante un terror omnipresente capaz de golpear y actuar en todas partes. Como se ve, el hombre no necesita un gran conflicto para hacer el mundo inhabitable. Los poderes anónimos del terror, que pueden estar presentes por doquier,

son tan fuertes que persiguen a cada uno hasta dentro de su cotidianidad; y nos hallamos ante la amenaza de que unos criminales puedan tener acceso a los grandes potenciales de destrucción y hagan que el mundo se precipite en el caos, fuera de los ordenamientos políticos.

De ahí que se haya desplazado la cuestión del derecho y del *ethos:* ¿en qué fuentes se alimenta el terror? ¿Cómo podemos llegar a eliminar desde dentro esta nueva enfermedad de la humanidad? En este sentido es inquietante que el terror se esté otorgando en cierto modo una legitimación moral. Los mensajes de Bin Laden presentan el terror como la respuesta de los pueblos débiles y oprimidos a la arrogancia de los poderosos, como el justo castigo a su presunción, a su blasfema arrogancia y a su crueldad. Estas motivaciones, evidentemente, son convincentes para los que se encuentran en determinadas situaciones sociales y políticas. La acción terrorista es presentada también como defensa de la tradición religiosa contra la impiedad de la sociedad occidental.

En este momento aflora una cuestión sobre la que tendremos que volver: si el terrorismo se nutre también de fanatismo religioso —y lo hace—, ¿es la religión fuerza de curación y de salvación, o no será más bien un poder arcaico y peligroso que construye falsos universalismos induciendo a la intolerancia y al error? ¿No debería ponerse la religión bajo tutela de la razón y dentro de unos límites adecuados? Naturalmente,

nos debemos preguntar quién lo puede hacer y cómo. Pero queda la pregunta: ¿es verdad que la gradual eliminación de la religión, su superación, se ha de considerar como progreso necesario de la humanidad, capaz de permitirle hallar el camino de la libertad y de la tolerancia universal?

Mientras tanto asoma otra forma de poder que a primera vista parece puramente benéfico y digno de toda aprobación, pero que en realidad podría convertirse en una nueva amenaza para el hombre. El hombre es ya capaz de hacer hombres, de producirlos, por así decir, en probeta. El hombre se convierte en un producto, y de esta suerte la relación del hombre consigo mismo cambia radicalmente. No es ya don de la naturaleza o del Dios creador; es el producto fabricado por él mismo. El hombre ha descendido al fondo de la fuente del poder, a las fuentes de su propia existencia. Ahora ya la tentación de construir el hombre perfecto, la tentación de hacer experimentos con el hombre, la tentación de considerar a los hombres como basura y de deshacerse de ellos no es una fantasía de moralistas hostiles al progreso.

Antes había surgido la cuestión de si hay que considerar la religión como una fuerza moral positiva; ahora debe surgir la duda sobre la fiabilidad de la razón. Al fin y al cabo, la bomba atómica es un producto de la razón; al fin y al cabo, también la producción y la selección de hombres han sido creadas por la razón. En ese caso, ¿no habría que poner a la razón bajo observación?

Pero ¿por medio de quién o de qué? ¿O no deberían quizá circunscribirse recíprocamente la religión y la razón, mostrarse una a otra los respectivos límites y ayudarse a encontrar el camino? Y aquí asoma de nuevo la cuestión de cómo en una sociedad de dimensiones mundiales, con sus mecanismos de poder y sus fuerzas incontrolables, con sus distintas concepciones del derecho y de la moral, se puede encontrar una evidencia ética eficaz que tenga suficiente fuerza de motivación y que sea capaz de responder a los desafíos mencionados y ayudar a superarlos.

Presupuestos del derecho: derecho - naturaleza - razón

Echemos primero un vistazo a situaciones históricas que, en la medida de lo posible, sean comparables a la nuestra. Siempre merece la pena pararse a recordar que la Grecia antigua también tuvo su propia Ilustración, que la validez del derecho fundado en las religiones tradicionales perdió su evidencia y fue necesario indagar razones más profundas del derecho. Así surgió la idea de que frente al derecho establecido, que podía ser injusto, debía existir un derecho que procediese de la naturaleza, de la esencia del hombre. Se tuvo que descubrir este derecho adecuado para corregir los defectos del derecho positivo.

Más cercano nos resulta examinar la doble fractura que se produjo en la conciencia europea al

comienzo de la época moderna y que sentó las bases de una nueva reflexión sobre el contenido y los orígenes del derecho. En primer lugar está el desbordamiento de las fronteras del mundo cristiano europeo, que se llevó a cabo con el descubrimiento de América. En ese momento tuvo lugar el encuentro con pueblos ajenos al entramado de la fe y el derecho cristianos, que hasta entonces había sido para todos origen y modelo del derecho. En el terreno jurídico no había nada en común con aquellos pueblos. Pero ¿eso significaba que carecían de leyes —tal como algunos afirmaron actuando en consecuencia—, o bien existía un derecho por encima de todos los sistemas jurídicos, que muestra que los hombres son hombres y los une entre sí? Ante esta situación, Francisco de Vitoria desarrolló una idea que ya existía, la idea del *ius gentium,* el «derecho de los pueblos», donde la palabra gentes se asocia a la idea de «paganos», de «no cristianos». Se trata de una concepción del derecho como algo previo a la concreción cristiana del mismo, y que debe regular la justa convivencia entre todos los pueblos.

La segunda fractura se produjo dentro de la misma cristiandad debido al cisma, que dividió la comunidad de los cristianos en diversas comunidades contrapuestas entre sí, a veces de modo hostil. Y de nuevo fue necesario desarrollar una noción de derecho previa al dogma, una base jurídica mínima que no se apoyase en la fe sino en la naturaleza, en la razón humana. Hugo Grocio, Samuel von

Pufendorf y otros elaboraron la idea del derecho natural como derecho de la razón, que valora la razón como el órgano de la construcción de un derecho común por encima de las fronteras de la fe.

El derecho natural ha seguido siendo —sobre todo en la Iglesia católica— el argumento con el cual se apela a la razón común en el diálogo con la sociedad laica y con las demás comunidades religiosas y se buscan las bases para un entendimiento sobre los principios éticos del derecho en una sociedad laica y pluralista. Pero este instrumento, por desgracia, ha dejado de ser fiable, y por eso en esta conversación mía no quiero basarme en él. La idea del derecho natural presuponía un concepto de naturaleza en el que la naturaleza y la razón se entrelazaban y en el que la naturaleza misma era racional. Al prevalecer la teoría de la evolución, esta concepción de la naturaleza se ha quebrado: la naturaleza en cuanto tal no es racional —se nos dice— aunque haya en ella comportamientos racionales; éste es el diagnóstico evolucionista, que hoy en día parece indiscutible[3]. De

---

[3] La expresión más impresionante de esta filosofía de la evolución, todavía dominante aunque con ciertos ajustes, se encuentra en J. MONOD, *El azar y la necesidad,* Tusquets, Barcelona 1993. Para la distinción entre los resultados científicos propiamente dichos y la filosofía que llevan aneja, cf. R. JUNKER - S. SCHERER (eds.), *Evolution. Ein kritisches Lehrbuch,* Weyel 1984[4]. Sobre la discusión en torno a la filosofía que acompaña a la teoría de la evolución: J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia,* Sígueme, Salamanca 2005.

las distintas dimensiones del concepto de naturaleza en que se basaba originariamente el derecho natural, sólo ha quedado la que Ulpiano (a comienzos del siglo III d. C.) formulaba con esta expresión: *Ius naturae est quod natura omnia animalia docet* («El derecho natural es aquel que la naturaleza enseña a todos los animales»)[4]. Pero esto no basta para nuestra indagación, que no se refiere a todos los *animalia,* sino a las cuestiones específicamente humanas, que han surgido de la razón del hombre y que no pueden resolverse sin recurrir a la razón.

El último elemento que ha quedado del derecho natural (que, en el fondo, pretendía ser un derecho racional, por lo menos en la modernidad) son los derechos humanos, los cuales no son comprensibles si no se acepta previamente que el hombre por sí mismo, simplemente por su pertenencia a la especie humana,

---

[4] Sobre las tres dimensiones del derecho natural medieval (dinámica del ser en general, orientación de la naturaleza común a hombres y a animales [Ulpiano] y orientación específica de la naturaleza racional del hombre) cf. las observaciones formuladas en el artículo de PH. DELHAYE, *Nalturrecht,* en *Lexikon für Theologie und Kirche*[2] VII, pp. 821-825. Es interesante el concepto de derecho natural que figura al inicio del *Decretum Gratiani: Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure et moribus. Ius naturale est quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri.*

es sujeto de derechos, y su existencia misma es portadora de valores y normas que hay que descubrir, no que inventar. Quizás hoy habría que complementar la doctrina de los derechos humanos con una doctrina de los deberes humanos y los límites del hombre, y esto podría ayudar a replantear en otros términos la cuestión de si puede existir una razón de la naturaleza y por consiguiente un derecho de la razón aplicable al hombre y a su lugar en el mundo. Esta cuestión habría que afrontarla e interpretarla a escala intercultural. Para los cristianos tiene que ver con la creación y el Creador. En el mundo hindú correspondería al concepto de *Dharma,* la ley interna del ser, y en la tradición china, a las ideas y a los mandatos celestiales[5].

La interculturalidad y sus consecuencias

Antes de llegar a ninguna conclusión quisiera ahondar algo más en lo que acabo de indicar. Me parece que hoy es indispensable la dimensión intercultural para plantear la discusión sobre las cuestiones fundamentales acerca del hombre, que no se puede entablar pura y simplemente entre cristianos ni únicamente dentro de la tradición racionalista occidental. Es cierto que ambas pers-

---

[5] Es obvio que el concepto de naturaleza y de ley natural basado en la fe en Dios Creador es profundamente distinto del concepto de ley universal del ser expresado en el concepto del *Dharma* y también del «universalismo» chino. Pero precisamente esta diversidad debe provocar el diálogo.

pectivas consideran como universal su autocomprensión, y quizá, *de iure,* lo sea. Sin embargo, *de facto,* deben reconocer que sólo son aceptadas e incluso comprensibles en determinados sectores de la humanidad. Aunque también es verdad que el número de las culturas concurrentes es mucho más limitado de lo que a primera vista pudiera parecer.

Es importante sobre todo tener en cuenta que dentro de los distintos ámbitos culturales ya no hay uniformidad; todos están marcados por tensiones radicales en el seno de su propia tradición. En Occidente esto salta a la vista. Y aunque la cultura laica rigurosamente racional —que Habermas nos acaba de ilustrar con eficacia— ocupa un papel preponderante y se concibe a sí misma como el elemento unifcador, lo cierto es que la comprensión cristiana de la realidad sigue siendo una fuerza activa. A veces estos dos polos opuestos están más cerca o más lejos entre sí y más o menos dispuestos a aprender el uno del otro o a rechazarse recíprocamente.

También el ámbito cultural islámico se caracteriza por tensiones semejantes, y presenta un arco muy amplio que va desde el absolutismo fanático de un Bin Laden hasta posiciones abiertas de racionalidad tolerante. El tercer gran ámbito cultural, el indio, o, más exactamente, los ámbitos culturales del hinduismo y el budismo, están también sujetos a tensiones parecidas, aunque no tan dramáticas, al menos tal como las vemos nosotros. También estas culturas se

hallan expuestas tanto a la pretensón de la racionalidad occidental como a la fe cristiana, que las interpela: ambas están presentes en sus ámbitos y asimilan tanto la una como la otra de modos muy variables, aunque sin dejar de mantener su propia identidad. Completan el panorama las culturas tribales africanas y también las culturas tribales latinoamericanas, incitadas por ciertas teologías cristianas. Éstas ponen en cuestión la racionalidad occidental, pero también la pretensión universal de la revelación cristiana.

¿Qué se deduce de todo esto? En primer lugar, me parece, una falta de universalidad *de facto* de las dos grandes culturas de Occidente, la cultura de la fe cristiana y la de la racionalidad laica, por más que ambas, cada una a su modo, influyan en todo el mundo y en todas las culturas. En este sentido la cuestión del colega de Teherán citada por Habermas me parece de particular importancia: a saber, si, desde el punto de vista de la comparación de culturas y de la sociología de la religión, la secularización europea no sería un camino particular que necesita revisión[6]. Yo no reduciría en absoluto la cuestión, al menos no necesariamente —tal

---

[6] Habermas había mencionado en su conferencia esta observación de un colega de Teherán, pero la había rechazado incluyéndola en la línea de pensamiento de C. SCHMITT, M. HEIDEGGER y LÉVI-STRAUSS. La conferencia de Habermas se publicó en *Zur Dibatte* 34 (2004), n. 1, pp. 2-4.

como hicieron Carl Schmitt, Martin Heidegger y Lévi-Strauss—, a la situación europea, cansada, por así decir, de la racionalidad. Lo cierto es que nuestra racionalidad laica, por más que pueda parecer evidente a nuestra razón educada al estilo occidental, no es comprensible para toda *ratio,* en el sentido de que, como racionalidad, encuentra límites en su intento de hacerse inteligible. De hecho, su evidencia está ligada a determinados ámbitos culturales, y debe reconocer que, tal como es, no es reproducible en el conjunto de la humanidad y, en consecuencia, tampoco puede ser plenamente operativa a escala global. En otras palabras, no existe la fórmula universal racional o ética o religiosa en la que todos puedan estar de acuerdo y en la que todo pueda apoyarse. Por eso mismo la llamada «ética mundial» sigue siendo una abstracción.

Consecuencias

¿Qué hacer, entonces? En cuanto a las consecuencias prácticas, estoy en gran parte de acuerdo con lo que ha expuesto Habermas sobre la sociedad postsecularizada, sobre la disponibilidad para aprender y sobre la autolimitación por ambas partes. Para terminar, podría resumir mi visión personal en dos tesis.

1. Hemos visto que en la religión hay patologías altamente peligrosas que hacen necesario considerar la luz divina de la razón como una

especie de órgano de control por el que la religión debe dejarse purificar y regular una y otra vez, cosa que ya pensaban los Padres de la Iglesia[7]. Pero nuestras consideraciones han puesto también de manifiesto (y la humanidad hoy, en general, no se da cuenta de ello) que también hay patologías de la razón, una arrogancia de la razón que no es menos peligrosa; más aún, considerando su efecto potencial, es todavía más amenazadora: la bomba atómica, el ser humano entendido como producto. Por eso también a la razón se le debe exigir a su vez que reconozca sus límites y que aprenda a escuchar a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Si se emancipa totalmente y renuncia a dicha disposición a aprender, si renuncia a la correlación, se vuelve destructiva.

Kurt Hübner ha expresado recientemente esta exigencia diciendo que una tesis de este tipo no significa un inmediato «retorno a la fe», sino que de este modo «nos liberamos de la idea enormemente falsa de que la fe ya no tiene nada que decir al hombre de hoy, pues contradice su concepto humanista de razón, racionalidad y libertad»[8]. Por ello, yo hablaría de una correlación necesaria de razón y fe, de razón y religión, que están llamadas a purificarse y regenerarse recí-

---

[7] He tratado de ilustrarlo mejor en mi libro *Fe, verdad y tolerancia,* op. cit.; cf. también M. FEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum,* Schöning2001[3].

procamente, que se necesitan mutuamente y deben reconocerlo.

2. Esta regla básica debe hallar una concreción en el contexto intercultural presente. Sin duda, los dos agentes principales en esta correlación son la fe cristiana y la racionalidad occidental laica. Esto se puede y se debe decir sin caer en un falso eurocentrismo. Ambas caracterizan la situación mundial como ninguna otra fuerza cultural. Pero ello no significa que nos podamos desentender de las demás culturas como si fueran una *quantité négligeable*. Ésta sería una forma de arrogancia occidental que pagaríamos muy caro, y en parte ya lo estamos haciendo. Es importante que las dos grandes componentes de la cultura occidental estén dispuestas a escuchar y desarrollen una auténtica correlación también con esas culturas. Es importante darles voz en el intento de una auténtica correlación polifónica en la que se abran a la esencial relación complementaria de razón y fe, de modo que pueda crecer un proceso universal de purificación en el que al final puedan resplandecer de nuevo los valores y las normas que en cierto modo todos los hombres conocen o intuyen, y así pueda adquirir nueva fuerza efectiva entre los hombres lo que mantiene cohesionado el mundo.

---

[8] K. HÜBNER, *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen,* Mohr Siebeck, Tubinga 2003, p. 148.

ÍNDICE

Prólogo 5

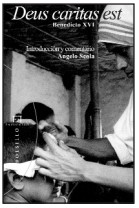
JÜRGEN HABERMAS
¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático? . 23
Sobre la fundamentación del Estado democrático a partir de las fuentes de la razón práctica 27
¿Cómo se reproduce la solidaridad ciudadana? . . 30
Si se rompe la cohesión social... 35
Excurso 38
Secularización como doble —y complementario— proceso de aprendizaje 40
Cómo deberían relacionarse entre sí los ciudadanos creyentes y no creyentes 44

JOSEPH RATZINGER
Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado 49
Poder y derecho 53
Nuevas formas de poder y nuevas cuestiones sobre su ejercicio 55
Presupuestos del derecho: derecho, naturaleza, razón 59
La interculturalidad y sus consecuencias 63
Consecuencias 66

JOSEPH RATZINGER

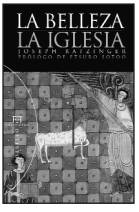
ENCUENTRO

NOVEDADES



BENEDICTO XVI
DEUS CARITAS EST
Introducción y comentarios de Angelo Scola
Colección Bolsillo
ISBN 84-7490-802-7
128 pp / 12 €

JOSEPH RATZINGER
EL DIOS DE LA FE Y EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS
Colección Opuscula Philosophica
ISBN 84-7490-790-X
40 pp / 10 €



JOSEPH RATZINGER
LA BELLEZA. LA IGLESIA
Prólogo de Etsuro Sotoo
Colección Bolsillo
ISBN 84-7490- 803-5
40 pp / 8 €

MARCO BARDAZZI

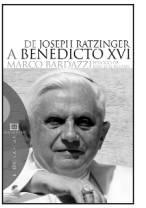
De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI

Epílogo de José Luis Restán

Colección Ensayo

ISBN 84-7490-788-8

160 pp / 17 €



NUEVAS EDICIONES

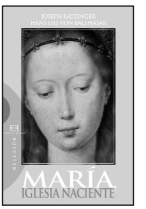
JOSEPH RATZINGER
HANS URS VON BALTHASAR

María, Iglesia naciente

Colección Ensayo

ISBN 84-7490-800-0

144 pp / 14 €



JOSEPH RATZINGER

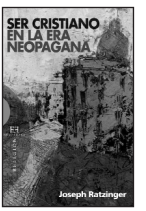
Ser cristiano en la era neopagana

Edición e Introducciones de José Luis Restán

Colección Ensayo

ISBN 84-7490-807-8

208 pp / 16 €



OTROS TÍTULOS

Mi vida
Introducción de Angelo Scola

Imágenes de la esperanza

El sábado de la historia
Ilustraciones de
William Congdon

La teología de la historia en San Buenaventura

Via Crucis

Fotocomposición
Encuentro-Madrid
Impresión y encuadernación
Cofás-Madrid
ISBN: 84-7490-791-8
Depósito Legal: M-29444-2006
Printed in Spain

El 19 de enero de 2004, en la Academia Católica de Baviera en Munich, tuvo lugar un hecho insólito en el mundo actual: uno de los más importantes filósofos vivos, Jürgen Habermas, debatía en público con uno de los principales representantes de la Iglesia Católica, el entonces cardenal Joseph Ratzinger, hoy papa Benedicto XVI. Si el contexto es sorprendente, no lo es menos el resultado: los puntos de encuentro entre ambos acerca del Estado democrático de derecho como mejor forma política para defender la dignidad humana, o acerca de la necesaria interpelación recíproca entre razón y fe, destacan sobre las previsibles divergencias.

ENCUENTRO
BOLSILLO

Visite el foro de este libro en
www.ediciones-encuentro.es